

MODOS DA VIOLÊNCIA, ESTRATÉGIAS DA RESISTÊNCIA

Sandra N. C. CAPONI
IFCH - Unicamp
UFSC

RESUMO

Neste trabalho propomo-nos analisar o conceito de "poder" a partir das teorizações de Michel Foucault e de Hannah Arendt. Tentaremos mostrar que a noção arendtiana de poder pode ser compreendida e enriquecida recorrendo ao conceito foucaultiano de "resistência". Assim, e tomando como ponto de partida um texto estratégico de Habermas ("O conceito de poder em Hannah Arendt), tentaremos mostrar que essas noções de poder não são contraditórias, mas sim complementares, e que essa complementaridade pode resultar fecunda na hora de empreender uma crítica as tecnologias instrumentais e moderno estado de assistência.

UNITERMOS: poder - resistência - violência- estado de assistência.

ABSTRACT

In this work it is our goal to analyze the concept of "power", from Michel Foucault and Hannah Arendt's theorizations. We will try and demonstrate the arendtian notion of power can be understood and enriched when we make use of the foucaultian concept of "resistance". In this way, using as a launching platform one of Habermas' strategical texts, ("The concept of power in Hannah Arendt, we will try to demonstrate this notion of power are not ")

contradictory but rather complementary, and that such complementarity might turn to be fruitful at the moment of directing a criticism to the instrumental technologies and to the modern assistential state.

KEY WORDS: power - resistance - violence assistential state

APRESENTAÇÃO

Existem, há algum tempo duas tradições na filosofia política contemporânea que parece terem-se negado explicitamente a estabelecer qualquer tipo de diálogo teórico: uma tradição mais forte e mais antiga que é a continuada atualmente por Habermas, iniciada nos anos quarenta com os fundadores da escola de Frankfurt; e outra tradição mais incipiente, que não encontrou tantos seguidores no âmbito da filosofia como em outras áreas do pensamento mais próximas da história ou da sociologia. Refiro-me à corrente que se iniciou com os trabalhos de Michel Foucault. Estas duas linhas do pensamento se caracterizam por tematizar as questões do poder e a política a partir de perspectivas que parecem ser inevitáveis e irredutivelmente opostas. Entretanto, Foucault adverte-nos sobre algo que a leitura de seus textos torna transparente: sua dívida com o pensamento de Adorno e Horkheimer, que parece ter levado até o limite em sua crítica contra as sujeições resultantes do modo iluminista de pensar os fenômenos políticos.

Pois bem, propomos retomar aqui esse diálogo que parecia estar definitivamente encerrado. Um diálogo entre duas tradições, entre dois modos de tematizar a questão do poder, a questão da política e, porque não, a questão do sujeito; e o faremos de um modo tangencial tomando como ponto de partida as reflexões de Hannah Arendt. Propomo-nos a circunscrever esse diálogo a um texto preciso e estratégico, a partir do qual tentaremos tecer uma rede de encontros e diferenças que, quem sabe, possa ampliar o horizonte teórico de duas tradições em eterno desencontro. Este texto estratégico é um artigo que J. Habermas publicou em 1976, um ano após a morte de Arendt, onde se tematizou “O Conceito de Poder de Hannah Arendt”.

Ali, Habermas torna explícito, desenvolve e problematiza o conceito de poder desde a perspectiva teórica defendida por Arendt, mostrando os limites de sua eficácia, no tempo em que assinala as diferenças que separam essa particular forma de tematizar o poder de outros modos de reflexão a ele referidos.. Especificamente da forma em que Max Weber e Talcott Parsons pensaram essa questão.

Habermas conseguiu definir, nesse artigo, uma noção de poder, especificamente arendtiana sintetizando aquilo que aparece difundido ao longo de todo seu trabalho teórico, sem nunca ter sido suficientemente sistematizado. O que nos importa aqui, é ampliar o espaço de diálogo que esse autor nos propõe tentando refletir sobre os possíveis vínculos e as possíveis diferenças que possam existir entre este modo de entender o poder e os estudos ético-genealógicos iniciados por Michel Foucault.

De fato, torna-se impossível encontrar qualquer referência desse autor sobre algum escrito de H. Arendt; e, quando enfrentamos, pela primeira vez, os dois textos, parece que nada há para se dizer, que só deveríamos nos limitar a traçar os contornos de uma “inversão secular”. É assim que Foucault, o autor preocupado com os mecanismos obscuros e cotidianos de poder, parece situar-se no lado oposto dessa mulher obcecada pelo âmbito da vida pública, que não reserva quase nenhum lugar para o espaço do cotidiano e do privado. Enquanto, para H. Arendt, os fenômenos preocupantes aparecem a nível das estruturas estatais totalitárias, no nível do “macro poder”, para Michel Foucault, as dificuldades iniciam-se justamente ali, onde as redes de poder se fazem capilares, onde emergem essas estratégias miúdas que percorrem e dominam cada um dos âmbitos do nosso cotidiano. Para este último, o que precisa ser analisado é justamente essa microfísica do poder e as minúcias de seu exercício, mais do que o poder monstruoso do Leviatan.

Ainda, frente a estas diferenças radicais e substanciais, acreditamos que é lícito perguntar-se conjuntamente por esses dois modos de tematizar o poder. E se esse desafio tem algum sentido, provavelmente só seja o de vincular entre si duas tradições distantes, mas que possuem um mesmo ideal libertador. Ambas sentem idêntica preocupação por garantir e ampliar os espaços do exercício de nossa

autonomia, e também dividem um mesmo interesse em estabelecer vínculos sólidos e claros entre a reflexão política e o âmbito da ética.

Se começarmos por perguntar-nos pelas diferenças que existem entre a noção weberiana de poder e essa microfísica do poder que Michel Foucault tentou cartografar, quem sabe tenhamos uma primeira aproximação a respeito dos possíveis vínculos que podem ligar este último com o pensamento de H. Arendt. Tal como o sintetiza Habermas no referido texto, o pensamento weberiano restringe o âmbito do exercício do poder à ordem da ação instrumental. A esse espaço definido pelo modelo teleológico de ação, onde é possível selecionar quais são os meios apropriados para induzir nos outros os comportamentos desejados. “E essa capacidade de disposição sobre os meios, que permite influenciar a vontade de outrem, é que Max Weber chama de poder”¹. Certamente, nos textos genealógicos, Michel Foucault centrou sua atenção nesse mesmo espaço de manipulação e controle dos grupos e dos indivíduos, mas, no entanto, essa mecânica de poder era percorrida e analisada com a finalidade de colocar às claras, seu cinismo e sua alta de legitimidade. Ainda que Foucault reconheça, em diversos textos, sua dívida com o pensamento de Weber, são muitas as distâncias que separam esses dois autores. Se o último se propunha a fazer uma análise não valorativa dos mecanismos de exercício do poder, o primeiro pretendia dissecá-los, com a finalidade de “eventualizar” as evidências que nos falam do poder como de um fato inevitável e natural. Por outro lado, o conceito foucaultiano de poder não se limita a uma denúncia de sua força repressiva e proibitiva, tende, ao contrário, a mostrar que este não possui somente a força do “não”. Contrariamente ao que pensamos, o poder é eminentemente produtivo: produz saberes, formas de resistência ou de submissão, e nos produz, como sendo estes sujeitos que somos. Modela nossa existência, ao mesmo tempo em que estabelece barreiras taxativas e infranqueáveis entre dois mundos: o âmbito do normal e o âmbito do patológico e do desviado.

Referindo-se a Parsons, Habermas dirá que repete a concepção teleológica weberiana de poder, só que agora num nível já não individual, mas de “sistemas” capazes de mobilizar recursos eficazes para alcançar certos objetivos. É por isso que o conceito de

poder por ele utilizado, é mais amplo que o de Weber, pois pressupõe e integra as noções de consenso e aprovação dos participantes, sua “disposição a apoiar uma liderança política” em função da consecução de fins coletivos. Agora, o que Habermas esclarece é que esta forma de consenso não pode ser assimilada à concepção arendtiana de entendimento mútuo. Neste caso, o que está em jogo é um tipo de consenso (para H. Arendt, ilegítimo) produzido sob uma forma de violência instrumentalmente exercida. De nenhum modo se faz referência a essa capacidade da qual nos fala Arendt, de “gerar consenso numa comunicação voltada para o entendimento mútuo (...) porque um acordo genuíno constitui um fim em si mesmo, não podendo ser instrumentalizado para outros fins”².

Se tentarmos nos aproximar da noção de poder de Michel Foucault, atendendo a essa ordem da aceitação e do consenso, veremos que parece situar-se mais próximo de Arendt que de Parsons. Ainda que seu interesse esteja centrado na importância destes mecanismos de poder eficazes para modificar os hábitos, as condutas, os gestos e os movimentos com o objetivo de tornar os sujeitos mais obedientes e produtivos; o que ele procura é analisar os mecanismos de poder justamente ali onde se produz a aceitação de normas - o âmbito do consentimento e do consenso. Na realidade, o que se quer esclarecer são estes mecanismos, através dos quais podem ser aceitas essas normas coercivamente impostas. Nem sempre essa coerção se identifica com a violência física sobre os corpos, às vezes ela adota a forma silenciosa e cautelosa de um olhar coletivo e anônimo, que por sua presença nos induz a concordar com certas pautas de comportamento não desejadas. Assim, tanto em “Vigiar e Punir” quanto em “O Olho do Poder”, Foucault demorou-se na análise dessa máquina de poder edificada sobre a “dupla olhar-ser olhado” que J. Bentham designa pelo nome de “Panóptico”. Onde está a maior eficácia desta máquina de olhar sem ser olhado? Está justamente na velocidade e na simplicidade com que pode gerar consenso e aceitação de pautas que queiram ser impostas. Como diria Bentham, a vantagem do panóptico é evidente, pois graças ao isolamento dos guardas, a forma das celas, ao modo em que é projetada a luz, e a outras precauções, se pode “tirar dos presidiários até a própria idéia de uma rebelião ou de um projeto de evasão,

porque não se fazem projetos quando não se tem a possibilidade de executá-los: os homens acomodam-se naturalmente sua situação, e uma submissão forçada produz pouco a pouco uma obediência maquinal.³ Estamos distantes do horror dos suplícios, no entanto, estamos frente a uma mecânica de poder que quer obter aceitação e consenso de um modo que não é menos violento. Se é possível obter alguma forma de consenso com essa “útil idéia de arquitetura” que pode ser empregada em prisões, hospitais, casas de recuperação, escolas ou fábricas, ele será produzido na base de uma nova forma de violência que é exercida instrumentalmente com o objetivo de modificar a vontade dos participantes.

DA VIOLÊNCIA AO PODER

Habermas nos fala da noção de poder de Hannah Arendt como sendo algo inteiramente oposto à concepção weberiana de poder. É que para ela, a questão que nos ocupou até aqui não é, de fato, a do poder, mas sim a questão da violência. A ação e a razão instrumental são formas (como as estratégias bélicas) de exercício sistemático da violência e da dominação. Para ela, o poder situa-se em outro espaço, num âmbito que não tem a ver com interesses e objetivos, nem com o sucesso ou a eficácia. O poder legítimo só pode ser pensado fora do marco da coerção, no âmbito do entendimento recíproco e do acordo comum: naquela “imposição singularmente não-impositiva” que só pode dar-se através do exercício da comunicação e do diálogo. É por isso que a efetividade do consenso não se radica na conquista de objetivos mas na aspiração a um acordo conquistado através da fala.

Certamente, a noção arendtiana de poder parece-nos, pelo menos a princípio, estranha. Ocorre que há algum tempo, nos habituamos a pensar que o poder é algo que está indissolúvelmente vinculado à violência, à coerção e ao domínio. É por isso que o melhor modo de tematizar esse conceito, que parece fugir de nossas mãos, é pela confrontação com a ação teleológica referida a fins. H. Arendt situa-se no âmbito da razão comunicativa e não no registro da razão

calculadora; assim, quando se fala de poder, não se quer dizer manipulação da vontade do outro, mas simplesmente, formação de uma vontade comum, que pela via da comunicação possa chegar a um entendimento recíproco que é alheio a toda imposição. Nesse espaço da ação comunicativa é onde o poder se produz, a partir do momento em que os participantes renunciam à vitória de uns sobre outros e se orientam nessa complexa direção que é a do entendimento mútuo. Para isso, será preciso fazer uso da palavra e do diálogo, pois: “o mundo não é humano por ter sido feito por homens, e não se faz humano porque nele se ouve a voz humana mas só quando ele chega a ser objeto de diálogo. Por muito que as coisas do mundo nos afetem, por muito que possam nos emocionar e estimular, não se fazem humanas para nós até o momento em que possamos debatê-las com nossos semelhantes. Tudo o que não pode chegar a ser objeto de diálogo, pode muito bem ser sublime, horrível ou misterioso, pode até encontrar uma voz humana, através da qual possa aparecer no mundo; no entanto, isso não é verdadeiramente humano. Humanizamos o que passa no mundo e em nós mesmos na fala, e com essa fala, aprendemos a ser humanos.”⁴

O âmbito do falar e do dizer, a ordem do discurso, não aparece ali como um instrumento para instigar os outros a realizar um comportamento determinado, mas com o propósito de estabelecer vínculos inter-subjetivos que sejam alheios à lógica da coerção. O discurso, que já não é usado “perlocutoriamente” mas “ilocutoriamente”, será um elemento indispensável para a conformação e o exercício do poder, pois este (sempre para H. Arendt) não é mais do que um efeito coletivo da fala, onde o entendimento recíproco é um fim em si mesmo, para todos os participantes⁵. Se o discurso tinha alguma utilidade para a ação teleológica referida a fins, era a de ser um instrumento para manipular a vontade dos outros; assim, a linguagem se tornava um elemento operativo para a consecução desses objetivos que a ação instrumental procurava.

Lembremos que, para Michel Foucault, um diagrama (ou configuração) de poder é sempre bilateral, compõe-se de uma eficaz conjunção entre o âmbito do discursivo e o âmbito do institucional ou não-discursivo. E que será justamente pelos discursos que as redes

de poder podem construir esses instrumentos de manipulação e controle, que são os regulamentos e as normas. Segundo Foucault, existe certo cinismo próprio do poder pelo qual se obstina em dizer tudo o que conhece, em anunciar suas estratégias, objetivos e expectativas. Por isso, será atendendo ao âmbito do efetivamente dito, mais do que na preocupação por desvendar razões ocultas e mudas, que poderemos cartografar esses mecanismos pelos quais o poder se exerce. Certamente, Foucault refere-se aqui a esse âmbito que, segundo Arendt, é o âmbito da violência, a essa ordem que é própria da razão estratégica ou instrumental. No entanto, o domínio do discursivo terá também um lugar relevante, quando se quer problematizar o espaço da resistência. Assim, quando Foucault organiza o GIP (Grupo de Investigação sobre Prisões) tomará como ponto de partida, um simples e pontual objetivo que não será outro senão “dar a palavra aos prisioneiros”, deixar que eles falem e digam, que enunciem suas próprias necessidades e que elas sejam ouvidas. O que parece estar em jogo é a aceitação de um princípio que é próprio do pensamento de H. Arendt, quando diz que aquilo que nos humaniza não é “a possibilidade da palavra, nem a palavra em si mesma, mas a palavra dita, intercambiada, aceita”⁶.

De fato, para Michel Foucault, o discurso tem a imensa operatividade de ser o aliado e o sustento do poder, ao tempo em que torna, viável a configuração e especificação de formas de resistência. “Há que se admitir um jogo complexo e instável, onde o discurso pode, às vezes, ser instrumento e efeito do poder, mas também obstáculo e ponto de partida para uma estratégia oposta. O discurso transporta e produz o poder, o reforça, mas também o destrói, o torna frágil e permite detê-lo”⁷. Por isso, para Foucault, é pelo discurso que pode configurar-se o âmbito do poder, mas também pode gerar-se o espaço da resistência. Acreditamos que é nesse espaço da resistência que H. Arendt e Foucault podem aproximar-se. É que, para Foucault, a resistência não é o outro lado do poder, não é sua negação absoluta, mas pelo contrário, resistência e poder nunca podem ser inteiramente alheios um ao outro. Como afirma em “A Vontade do Saber”: “onde há poder, há resistência, e, não obstante ou melhor: por isso, esta nunca fica em posição de exterioridade em relação ao poder”⁸. A

resistência não aparece ali onde o poder guarda silêncio, mas é seu perpétuo adversário. Pois, onde o poder se exerce, onde se querem modelar os corpos e reger os atos, sempre existem linhas de fuga, espaços que se subtraem ao poder e a ele se opõe. A resistência não tem a forma da passividade e da aceitação, nem está destinada à “infinita derrota”, entretanto, pode ser tão efetiva como o poder no qual se inscreve como um “irredutível elemento enfrentador. É justamente porque aqui e ali emergem esses focos de resistência que podem tornar viável o estabelecimento de limites, mais ou menos claros, mais ou menos definidos, nas formas em que efetivamente o poder se exerce. Apenas dificilmente, e em momentos pontuais da história, chegam a se produzir essas rupturas radicais, estas partições binárias que modificam inteiramente o futuro de uma época. Frequentemente, os pontos de resistência são móveis e transitórios; porém, podem mudar as linhas divisórias que percorrem o corpo social, podem “abrir riscos no interior dos próprios indivíduos, mudando-os, traçando neles, em seu corpo e em sua alma, regiões irredutíveis”⁹. Para que estas resistências sejam operativas e eficazes, será preciso que tenham a mesma flexibilidade que o poder, que não sejam unitárias, mas plurais, que se construam ali onde o poder se exerce, que “sejam como ele, múltiplo e integrável em estratégias globais”¹⁰. Desde essa perspectiva, a viabilidade de uma ação revolucionária e plenamente transformadora resulta da integração destes focos de resistência pontuais, assim como é através da integração institucional das redes de poder que o Estado consolida seu domínio e sua força coercitiva.

Habermas criticará em Hannah Arendt seu desconhecimento do valor da ação estratégica, que ela reduz à ação bélica. Isso impede que possa pensá-la como uma forma específica de exercício do poder, que não pode reduzir-se à violência. No tópico “Poderes e Estratégias” deveremos voltar a discutir este tema. Digamos agora que, se nos permitirmos fazer estas extensas referências à noção foucaultiana de resistência”, é porque acreditamos que aquilo que H. Arendt entende por poder - um modo de ação que se opõe termo a termo a esta razão instrumental e manipuladora própria da “violência” - bem pode ser entendido por referência a esse conceito.

SOBRE A RESISTÊNCIA

Assim, se nos perguntarmos como é que o poder se exerce para Hannah Arendt, veremos que este pode tornar-se efetivo por meio de: (a) ordenamentos que garantam o exercício da liberdade política; (b) resistência contra aquelas forças, que ameaçam a liberdade política; e, (c) atos revolucionários que fundam as novas instituições da liberdade¹¹.

Como vemos, o poder (segundo a concepção arendtiana) aparece sempre sob a forma da resistência e se faz efetivo, justamente ali, onde a “violência”, as forças, que ameaçam a liberdade, se tornam evidentes. É por isso que essa autora poderá usar os exemplos históricos de exercício do poder, que nos falam dos maiores esforços já realizados por gerar espaços de autonomia e auto-determinação, defronte aos abusos de uma violência concertada e organizada. Referir-se-á então aos “Townhall meetings americanos em 1776, às *sociétés populaires*”, em Paris, entre 1789 e 1793, às sessões da Comuna Parisiense, em 1871, aos Soviets, na Rússia, em 1905 e 1917 e aos Conselhos Revolucionários, na Alemanha de 1918”¹². Em cada um desses exemplos de democracia direta, o que se reivindica é “o poder da convicção comum”, o que interessa é afirmar: “a desobediência com relação às instituições que perderam sua força legitimatória; a confrontação do poder, gerada pela livre união dos indivíduos, com os instrumentos coercitivos de um aparelho estatal violento, mas impotente, o surgimento de uma nova ordem política e a tentativa de estabilizar um novo começo”¹³.

Se, para fundar a aproximação que queremos explorar entre H. Arendt e Foucault, recorrermos exclusivamente aos textos genealógicos deste último, é provável que não achemos elementos suficientes. Nossa proposta é tomar, como ponto de partida para essa análise, as reflexões éticas desse último autor. Pois, ainda que os vínculos existentes entre “genealogia” e “estética da resistência” não estejam explicitamente formulados, acreditamos que, a partir dos escritos éticos, inaugura-se um novo e rico horizonte teórico de investigação que ainda não foi bem explorado. Assim, no escrito

“Porque estudar o poder?: a questão do sujeito”, Foucault retoma uma velha questão para analisá-la (agora) a partir de uma nova perspectiva teórica. Trata-se de inverter a análise dos mecanismos de poder como horizonte efetivo de produção da subjetividade. Tenta-se mostrar que diante das redes de poder que atuam sobre nossos corpos e sobre nossos hábitos, fazendo deste “nós” que somos, uma subjetividade modelada, existe outro âmbito em que podemos nos reconhecer como indivíduos não sujeitados. “Esse novo modo de investigação consiste em tomar como ponto de partida as formas de resistência aos diversos tipos de poder¹⁴. Privilegiamos dentre as diversas forças de resistência, uma que parece caracterizar as lutas atuais: “atualmente são as lutas contra as formas de submissão - contra a submissão da subjetividade - as que prevalecem cada vez mais, embora as lutas contra a dominação e a exploração não tenham desaparecido.”¹⁵. O que preocupa aqui a M. Foucault é analisar a modalidade que adota essa forma de resistência, que se opõe às estratégias que querem isolar os indivíduos um dos outros e atá-los à sua individualidade, com a finalidade de assegurar e garantir sua sujeição e submissão.

Quando H. Arendt analisa a ação comunicativa, parte dessa mesma certeza: é no isolamento, na retirada sobre si mesmo, sem mediação alguma com o mundo e com os outros, que se garante e se efetiva o exercício da violência. É que “a humanidade nunca se adquire na solidão, somente pode alcançá-la quem arrisca sua vida e sua pessoa aos riscos da vida pública”. Cada um de nós é, na verdade, um ator que faz parte dessa trama complexa de relações que compõe a história. O que preocupa H. Arendt é poder derivar, a partir da ação comunicativa, as estruturas gerais de uma subjetividade (que é sempre uma intersubjetividade) não mutilada. Mas, para poder analisar esta estrutura, terá que atender à sua outra face, a esses espaços que produzem nossa subjetividade como “sujeitada”. É este o objetivo perseguido por Arendt em seus estudos sobre o totalitarismo, mas também, é esse âmbito de uma subjetividade mutilada o que lhe preocupa na “Condição Humana”, quando se refere à existência do homo-laborans. Como tentamos mostrar, a estratégia de análise de M. Foucault é semelhante. É possível afirmar que, nos textos genealógicos, quis revelar essas estratégias que produzem a nossa

subjetividade como “mutilada”, esses mecanismos pelos quais nos constituímos como efeitos do poder. Invertendo esta estratégia, em seus últimos textos, ele se propõe a analisar o âmbito da ética, o âmbito onde nos constituímos como indivíduos não sujeitos às redes de poder, isto é, aquele domínio da subjetividade não mutilada, onde se rejeita “tudo o que liga o indivíduo consigo mesmo, para assegurar assim sua submissão”¹⁶.

Enquanto Arendt tenta analisar essas estruturas que definem as condições de normalidade dos sujeitos, no sentido específico da dignidade da existência humana, Foucault se preocupa por isolar as estratégias que configuram o âmbito do “pretendidamente normal”, ali onde se estabelecem as partições e exclusões entre o normal e o patológico. Porém, se tomarmos em consideração os últimos estudos de Foucault, poderemos voltar sobre essas estratégias para analisá-las como sendo o outro lado das lutas que “afirmam o direito à diferença e sublinhar tudo aquilo que possa fazer aos indivíduos verdadeiramente “individuais”. Tratam-se de estratégias de resistência que, no entanto, se enfrentam a tudo aquilo que possa isolar o indivíduo, separá-lo dos outros, desprendê-lo da vida comunitária, obrigá-lo a voltar-se sobre si, ou atá-lo a sua própria identidade”¹⁷.

A CONDIÇÃO HUMANA FRENTE À MORTE DO HOMEM

Em “As Palavras e as Coisas”, Foucault anuncia a iminência de uma morte esperada. O homem - nos dirá aí - está destinado a desaparecer como nos limites do mar, um rosto de areia”¹⁸. Essa afirmação, que sucedia ao anúncio nietzschiano da “Morte de Deus”, provocou uma série de polêmicas, mas também alguns infrutíferos debates. Hoje, há quase trinta anos da publicação desse controvertido e fascinante texto, podemos voltar sobre seu rastro e, quem sabe, descobrir que esse prognóstico, simplesmente, nos quis advertir a respeito de um deslocamento. Falando de uma imperceptível, mas efetiva mutação em nossas formas de olhar e de dizer, advertia-nos sobre os riscos implicados nessas análises teóricas que reproduzem os esquemas conceituais próprios do século XIX. É certo que não era

somente ele quem se esforçava por anunciar esses riscos implicados num uso decimonômico das categorias de **razão, liberdade e sujeito consciente**. Adorno e Horkheimer, entre outros, já tinham formulado críticas semelhantes, ainda que, provavelmente, sem a força metafórica desta morte anunciada.

Quando iniciamos uma leitura retrospectiva de Foucault (a partir daqueles textos preocupados com a ética), sentimo-nos convidados a encontrar rupturas em seu pensamento, a marcar descontinuidades e, porque não, contradições entre aquele que nos anos 60 falava da morte do homem, e esse que, vinte anos depois, fala das lutas que liberam os homens de suas sujeições. Frente a esta possível leitura preferimos remarcar as identidades, mostrar que é possível ler esses textos como prólogo e epílogo de uma história cuja trama pode resultar, para muitos, em algo inesperado. E que os saberes por ele analisados nessa arqueologia do saber - essas ciências humanas, que prometiam liberar o homem de suas sujeições pareciam não ser mais do que instâncias de objetivação e manipulação, tal como foi imediatamente mostrado quando, no período genealógico, propôs como objetivo esclarecer os vínculos entre o âmbito do discursivo e o âmbito das redes de poder. É assim que, numa entrevista que já é clássica, e que foi publicada sob o nome de "Foucault responde a Sartre", esse autor nos fala do grande mito que percorre as ciências humanas: "atuar de tal modo que esse conhecimento do homem tenha o efeito de libertar a esse sujeito de suas alienações e daquelas determinações que ele não pode controlar, podendo, assim, graças ao conhecimento que possuía dele próprio, converter-se, pela primeira vez, em dono e detentor de si. Dito de outro modo, convertia-se o homem em objeto de conhecimento para que ele pudesse converter-se em sujeito de sua própria liberdade e de sua própria existência"¹⁹.

Eis aqui a grande aspiração e o grande fracasso do século XIX: esses saberes que queriam revelar a essência do homem, a natureza humana, criaram, entretanto, um grande monstro manipulador que podia, então, controlar aqueles sujeitos que, submetidos a observação, finalmente podiam ser quantificados, qualificados e isolados. O horizonte do humanismo, a fé na liberdade e na razão, nos

falam de uma teologização do homem; pois, agora, podem situar-se no coração do próprio homem aqueles “tesouros que antes correspondiam a Deus”. Então, aquilo que Foucault anuncia quando nos fala da morte do homem, não é mais do que uma negativa em achar essa imagem teologizada da humanidade. Imagem que foi gerada pelos saberes preocupados por tematizar o homem, ao mesmo tempo como objeto de conhecimento e como sujeito de sua própria consciência e liberdade. É por isso que, quando Nietzsche anuncia a chegada do super-homem “o que anuncia, na realidade, é a vinda de um homem que já não terá nenhuma relação com esse Deus cuja imagem encarna”²⁰.

Frente a esta caracterização da morte do homem, nos encontramos com a preocupação de Hannah Arendt pela humanidade, que é, para ela, a única condição capaz de dignificar nossa existência: “esse espaço é espiritual; nele aparece o que os romanos chamavam de *humanitas* compreendendo com este termo, algo surpreendentemente humano, no “sentido em que se impõe sem ser objetivo”²¹. Segundo parece, trata-se de uma forma de tematizar a humanidade que é inteiramente divergente da preocupação foucaultiana pela morte do homem. Entretanto, a condição humana da qual H. Arendt nos fala, nada tem a ver com esta natureza humana que o século XIX havia teologizado. Ela parece estar interessada em desvendar aqueles vínculos que se tecem entre os homens com a finalidade de ampliar, o máximo possível, o espaço de liberdade e autonomia. Do mesmo modo, se nos perguntarmos pelo conceito de liberdade que ela prega, concluiremos que este deve muito pouco às utopias decimonônicas, assim também é pequena a dívida que vincula sua “condição humana” com a infrutífera busca de uma natureza.

De fato, como explica Habermas no artigo referido, o pensamento de H. Arendt se inscreve num horizonte teórico que não tem a ver com as preocupações humanistas da modernidade. Sua dívida é com o pensamento grego, e mais especificamente, com o pensamento aristotélico. É ali onde Habermas se distancia: “É porque H. Arendt estiliza a imagem da pólis grega, transformando-a na essência do político que constrói dicotomias conceituais rígidas (...)

não aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao Estado Moderno”²². Assim, se as teorizações de H. Arendt têm alguma operatividade, se elas podem ser transformadas num instrumento válido, isso será possível se desvincularmos o conceito de poder “comunicativamente produzido” da teoria aristotélica da ação. É que, para Habermas, o conceito comunicativo de poder permite que prestemos atenção a certos “fenômenos-limites do mundo moderno” que as teorias políticas clássicas ignoraram de modo sistemático. Mas, eis aí também a operatividade do pensamento foucaultiano, pois a partir dele se fez possível ampliar o restrito espaço teórico que preocupava ao pensamento político clássico: horizonte limitado à tematização dessas questões relativas à soberania, à obediência e à instância da lei.

Porém, ainda que H. Arendt tenha conseguido deslocar a atenção para questões a respeito das quais a teoria política parecia insensível; Habermas entende que o conceito de poder por ela defendido leva a “contra-sensos”, quando tentamos aplicar essas categorias próprias do pensamento grego às sociedades modernas.

O conceito de poder que Arendt edifica deriva-se diretamente da noção grega de **práxis**, e é neste ponto que Habermas encontra seu limite. O poder político se identifica (para ela) com esse âmbito da ação conjunta e do diálogo que é próprio da ordem da “vida ativa”. É por isso que o âmbito da ação propriamente humana se diferencia e distancia destas outras ordens da vida, que nos sujeitam à esfera da necessidade: o mundo do “homo-laborans” e o mundo do homo-faber”. Do mesmo modo, este espaço onde a condição humana se realiza, parece diferenciar-se do âmbito do “pensamento científico” calculante. “Face à produção de objetos e ao conhecimento teórico, a ação comunicativa aparece como a única categoria política”, nos diz Habermas. Mais ainda, poderíamos afirmar que a ação comunicativa tal como ela a entende, aparece como a única categoria específica referida ao propriamente humano. É em função dela que se estabeleceram as demarcações entre o âmbito da necessidade e a causalidade, com o âmbito desta liberdade ativa e inventiva, que é própria da condição humana. Habermas entende que por essa limitação do âmbito do político, Arendt se vê obrigada a sustentar um caminho que resulta inviável para qualquer sociedade moderna: “Um

estado, exonerado da elaboração administrativa de materiais sociais; uma política, depurada de questões relativas à política social; uma institucionalização da liberdade pública, que independe da organização do bem estar, um processo radical de formação democrática que se abstém em face da repressão social”²³.

É factível que estes riscos somem-se a muitos outros, porém, eles parecem ser a consequência não desejada de uma política que não quer aceitar os códigos de um humanismo decimonômico que, em sua preocupação com a assistência e o bem-estar dos cidadãos, acaba convertendo-os em corpos a ser administrados. É aí onde o antihumanismo de Foucault, sua crítica à governabilidade, cada vez mais ampliada do estado em relação ao seu rebanho, parece encontrar-se com o humanismo de Arendt, que não tem dívida nenhuma com os mitos escatológicos próprios do século XIX, e que quer voltar ao pensamento grego para encontrar aquilo que os romanos chamavam de “humanistas”. Lembremos que, nos últimos dois volumes da história da sexualidade, Foucault empreendeu também uma viagem à antiguidade grega, não com o desejo de procurar um modelo de ética, mas com a intenção de possibilitar um tipo de análise sobre nosso presente, que possa fugir das ataduras que nos impõe o diagrama de poder em que habitamos. E isso com o propósito de facilitar-nos a tarefa de pensarmos diferentemente do modo com que as redes de poder nos querem modelar.

Algo semelhante parece preocupar Arendt, quando enfrenta o modelo grego da práxis, com uma figura paradigmática de nosso presente (figura que parece responder a todas as demandas da modernidade), a que chamara de “grande criminal do século”. De que figura se trata? Pois bem, não é outra coisa senão o “jobholders”, “o bom pai de família”, aqueles sujeitos que nos acostumamos a admirar pela sua benevolente preocupação para com o bem-estar dos seus, esses que parecem estar sempre obcecados com a sua própria segurança. Sujeitos ambíguos, cuja “docilidade se comprovou desde as homogeneizações do início do regime”. Segundo Arendt, se olharmos detidamente, “se tornara evidente que eles pareciam dispostos a abrir mão de sua convicção, de sua honra, de sua

dignidade humana para garantir a aposentadoria, o seguro de vida e a existência da mulher e dos filhos”²⁴. É justamente essa figura que o humanismo moderno modelou cuidadosa e pacientemente, que mais facilmente se aliou, que mais rapidamente aceitou os horrores das modernas tiranias: o terrorista nazista Hierich Himmler pertence a este grupo, ele não é mais do que um “pequeno burguês com todas as aparências de respeitabilidade”.

O certo é que Arendt reivindica uma forma de análise, onde não há lugar para falar da bondade ou maldade da natureza humana, onde não há lugar para as perguntas por uma essência que nos unifique a uns e outros numa identidade universal e homogêneo como queria a teoria política clássica. “Para evitar mal entendidos: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana e a soma total de atividades e capacidades que correspondem à condição humana não constitui nada semelhante a natureza humana (...), nada nos dá o direito de ter por certo que o homem tem uma natureza ou essência no mesmo sentido que outras coisas”²⁶. Pouco mais tarde, no mesmo texto, podemos ler uma afirmação que bem poderíamos adscrever ao Foucault de “As Palavras e as Coisas”. Ali constatamos que nosso entendimento falha quando tentamos responder a uma velha pergunta: quem somos? E isto porque nas tentativas de definir a natureza humana, terminam quase invariavelmente com a criação de uma divindade, (...) e o fato de que as tentativas de definir a natureza do homem levem a uma idéia que (...) se identifica com o divino, lança suspeitas sobre o conceito de “natureza humana”²⁷.

Frente à impossibilidade de falar de uma natureza que nos unifique, Arendt prefere pensar a condição humana em função da categoria de “pluralidade”. “A pluralidade é a condição da ação humana, devido a que todos somos o mesmo, isto é, humanos, e portanto, ninguém é igual a qualquer outro que já viveu, vive ou jamais viverá”²⁸. É porque existe diferença, mais que identidade essencial, que a ação e o diálogo não são luxos desnecessários e sim elementos constitutivos destes seres que somos. A condição humana pode realizar-se desde o momento em que participamos, através da ação comunicativa, do âmbito da vida ativa. E esse âmbito se define em função de duas dimensões que precisam ser isoladas. Uma, é a

dimensão “espacial” do mundo da vida e nos fala deste fato imprescindível que é a pluralidade humana, fato que marca a possibilidade infinita de multiplicar os pontos de vista dos participantes, ao tempo em que afirma a possibilidade de unificar essa pluralidade de perspectivas de percepção e de ação”²⁹. A outra dimensão é a temporal, que se encontra determinada pelo “fato da natalidade humana”; ela não fala da simples reprodução biológica, mas da efetividade deste novo começo que se inicia com cada nascimento. Fala-nos da ação e da liberdade como capacidades, não de eleger entre alternativas dadas, mas de produzir o novo, de gerar algo que há tempos atrás não existia. “Nascer” significa, agir”; e “agir significa podertomar uma iniciativa e fazer algo imprevisto”³⁰, implica liberdade, não no sentido liberal” de liberdade de pensamento, mas no sentido ambíguo de liberdade de ação, de transformação e de invenção. A liberdade volta a ser pensada aqui em termos políticos e será na literatura antiga onde Arendt encontrará o sustento teórico. Pois, para a antiguidade grega e romana, a liberdade não era problema de reflexão teórico-filosófica mas, sim, uma questão essencialmente política. O certo é que este conceito é para nós estranho, a partir do momento em que “a liberdade surge no horizonte de tradições cristãs mas também de uma tradição filosófica originariamente anti-política, fica então difícil, perceber que pode existir uma liberdade que não seja um atributo da vontade, mas sim um acessório do fazer e do agir”³¹!. Desde esta perspectiva, a liberdade associa-se com atuar”, mas também, com começar, conduzir e “governar”. Em todas as suas formas nos remete à “ação” e à “produção” efetiva de algo novo, mas nunca a uma liberdade interior, de pensamento ou de “querer”, que poderia ser conquistada ainda num politicamente sombrio, como poderia ser o exemplo da sujeição própria da escravidão.

Para concluir este ponto, acreditamos que é imprescindível fazer referencia ao modo como Foucault tematizou estas duas dimensões da espacialidade e da temporalidade. Ele tematiza essas questões numa perspectiva que é oposta ao olhar de Arendt e que pode mostrar seu reverso. Enquanto essas dimensões são consideradas por ela como “a condição básica tanto do discurso como

da ação³², elas serão analisadas por Foucault a partir de uma outra perspectiva: como âmbitos que podem ser controlados e manipulados com a finalidade de construir e modelar os sujeitos.

Um bom exemplo disto é o panóptico de Bentham, máquina diabólica que, pela distribuição dos corpos no espaço, seu isolamento e sua visibilidade, assim como pelo controle dos tempos dedicados a cada ação, pretendia induzir condutas e transformar os hábitos dos sujeitos submetidos à observação. A pluralidade opõe-se aqui ao isolamento, à individualização e à homogeneização que o quadriculado do espaço podia garantir. A natalidade, a geração do novo e a invenção, opõem-se ao registro dos tempos e dos movimentos, mas também à especificação da duração das tarefas, à cronometragem e à repetição infinitamente reiterada dos gestos e dos movimentos. A espacialidade e a temporalidade regulamentadas e normalizadas produzem uma subjetividade mutilada que é a sujeição absoluta da condição humana. Ali prevalecem a aceitação e a passividade que são a contra fase do âmbito próprio da vida ativa. O certo é que, frente a estes âmbitos espaço-temporais de sujeição, de nada valerá a liberdade de pensamento ou do querer. O que Foucault pensará como inversão deste domínio será uma liberdade ativa que tem a forma de uma resistência ativa e eficaz, capaz de instaurar o novo onde existia a submissão da subjetividade. A ética encontra-se com a política, e, se esse encontro pode ser factível para este autor, é porque ele se negou a aceitar qualquer modelo de liberdade cristã e preferiu, em troca, recuperar a antiga associação da liberdade com a ação, mais especificamente, com a ação política que era própria do pensamento antigo.

PODERES E ESTRATÉGIAS

Segundo Habermas, na medida em que a concepção comunicativa do poder se faz devedora da noção grega de práxis, parece inevitável que se estabeleçam limites e exclusões significativas que uma teoria política atual não pode ignorar. Assim, nos dirá que a sujeição de Arendt ao pensamento grego a obriga a pagar o preço de:

“(a) excluir da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência; (b) isolar a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida, através do sistema administrativo; (c) não poder compreender as manifestações da violência estrutural”³³.

Habermas dedicará os próximos itens deste artigo à análise de cada um desses limites mostrando, entretanto, que cada um deles é o outro lado de uma efetiva contribuição teórica que Arendt faz à teoria política. E isso que ocorre quando ela exclui o âmbito da ação estratégica, fora do espaço do poder legítimo. Se, na antiguidade grega, a ação estratégica ocorria fora dos muros da cidade, hoje ela deverá pertencer ao âmbito do não-político, ao espaço da violência. Para Arendt, a ação estratégica é equiparada à ação instrumental, porque se pensa exclusivamente a partir do exemplo do enfrentamento bélico. Eis aí onde Habermas denuncia um limite desse pensamento: de fato é preciso considerar que a ação estratégica faz parte do jogo do político. Ela não pertence exclusivamente ao âmbito definido por Arendt como “violência”, pois “os elementos da ação estratégica ganharam em volume e em amplitude nas sociedades modernas. Esse tipo de ação (...) é admitido como normal também no interior com o desenvolvimento do modo de produção capitalista. O direito privado moderno concede a todos os proprietários de mercadorias certas esferas de ação estratégica que são formalmente iguais. No estado moderno (...) a luta pelo poder político é normalizada pela institucionalização da ação estratégica”³⁴.

Habermas refere-se aqui à competência legítima entre partidos, associações ou sindicatos, que Arendt inclui em sua análise por considerar que não é no âmbito da política partidária, mas sim no âmbito dos conselhos onde o poder legítimo encontra sua modalidade privilegiada de exercício. É por isso que se opõe “a representação versus a ação e a participação”³⁵, a primeira como característica dos governos partidários, e as outras como estratégias próprias dos conselhos. A representação, segundo seu entender, anula a ação propriamente política, isto é, dialógica entre iguais, enquanto a substitui por uma limitada margem de liberdade, onde o eleitor só tem o poder restringido de “apoiar ou recusar, ou recusar-se a ratificar uma escolha que é feita sem sua participação”. Essa escolha pode levar

a abusos flagrantes de autoridade “através dos quais o relacionamento entre representante e eleitor e transformado num negócio de compra e venda”³⁶.

Para Habermas, o limite do pensamento de Arendt evidencia-se quando ela não pode dar uma resposta à questão de como reverter estas situações anômalias e ilegítimas. Pois, se o que o poder legítimo quer é confrontar-se com as instituições que perderam sua força legitimatória, se quer gerar uma nova ordem política por oposição a um aparato estatal violento e impotente, deverá montar estratégias capazes de efetivar essa confrontação e essa oposição. Como afirma Habermas, não é possível excluir do âmbito do político o “elemento da ação estratégica”. E, se ela pode ser pensada como “violência” é só quando se faz um uso restringido desse conceito que, no entanto, forma parte integrante do exercício do poder. “Definiremos a violência exercida por meio da ação estratégica como a capacidade de impedir outros indivíduos ou grupos de defender seus próprios interesses”³⁷. E, de fato, esta forma de violência exercida estrategicamente e regulada pelas instituições do estado moderno, forma parte do jogo do político como um elemento “normal”.

Dizíamos acima que Habermas mostrará neste texto os limites do pensamento de Arendt, mas que também se preocupará em assinalar que estes limites são algo assim como a contra-face de uma contribuição efetiva que ela faz à reflexão política. Neste caso, trata-se de se negar a aceitar, como lógico e evidente, que o âmbito próprio do agir político seja o âmbito da ação estratégica. Ainda que muitos teóricos políticos, “de Hobbes até Schumpeter” e passando por Weber, confundiram o poder com reação estratégica bem sucedida”, H. Arendt pôde “fazer valer com razão o argumento de que as confrontações estratégicas em torno do poder político nem produziram nem preservaram as instituições nas quais o poder está arraigado”³⁸. Como Arendt mostrou, para que as instituições políticas sejam legítimas, devem resultar do consentimento e do reconhecimento, porém, nunca do exercício da violência. “Nenhuma liderança política pode substituir o poder pela violência; e só pode obter o poder através de um espaço público não deformado”³⁹. Como afirma Habermas em seu artigo, a noção arendtiana de poder e sua referência à práxis são

imprescindíveis na hora de pensar no modo de “gestação” do poder, e isto é verdadeiro, ainda que, para falar dos modos de exercício do poder ou de sua preservação, devemos seguir recorrendo à noção por ela negligenciada, de ação estratégica.

É certo que a analítica foucaultiana do poder, assim como sua análise genealógica referida à resistência se preocupam em debelar os mecanismos cotidianos, as táticas e as estratégias que fazem possível que o poder seja efetiva e materialmente realizado. O que preocupava a Foucault era estabelecer como se vinculam e se reforçam as relações de poder segundo “a lógica de uma estratégia global que retrospectivamente adquire o aspecto de uma política unitária e voluntária”⁴⁰. Sua grande preocupação foi a de poder fugir destas teorias que só pensam o poder em termos de soberania e de lei. Ao invés disso, ele prefere falar de um campo de relações de força, de mecanismos e enfrentamentos estratégicos. Recuperando a seu modo a tradição maquiavélica, sugere deixar de lado o personagem do príncipe, mas não subestimar sua preocupação pelas relações de poder: “Decifrar os mecanismos de poder a partir de uma estratégia imanente das relações de força”. Foucault coincidiu com Arendt, em que a ação estratégica identifica-se com a ação bélica e que esta é um espaço efetivo de exercício de dominação e violência; porém, sem dúvida, não coincidiram na possibilidade de fazer extensiva essa forma de análise ao âmbito da resistência. Para Foucault, não há dúvidas: para que as resistências sejam efetivas e viáveis, devem ser tão estrategicamente organizadas como o poder ilegítimo ao qual elas se opõem. Para poder defrontar-se com o poder, devem ser tão fortes quanto ele, devem estar estruturadas a partir de mecanismos e táticas eficazes, pois, “é sem dúvida, a codificação estratégica dos pontos de resistência, o que torna possível uma revolução (um novo início), um pouco como o Estado repousa na integração institucional das relações de poder”⁴¹.

Segundo mostramos acima, esta posição defendida por Foucault, ainda que seja absolutamente alheia à reflexão arendtiana, parece estar mais ou menos próxima da crítica de Habermas: onde ele sugere que é impossível excluir a análise da ação estratégica de uma problematização do poder moderno. Porém, Habermas poderia

objetar que “não é de forma alguma evidente que alguém possa ter condições de gerar poder legítimo só pelo fato de estar habilitado a impedir outros de realizarem seus interesses”⁴². Dir-nos-á que somente existe poder legítimo em circunstâncias peculiares (num processo coercitivo de comunicação) e que este deve ser gerado num mito que é alheio à ação estratégica, tanto quanto é alheio à violência. Trata-se de reforçar a distinção arendtiana de poder e violência, referindo-se à distinção entre poder legítimo e ilegítimo. Como tentamos mostrar, é factível identificar o conceito arendiano de “poder” com o conceito foucaultiano de “resistência”. Será então factível pensá-lo também como “poder legítimo”, pois para Foucault, com mais certeza que para outros autores, é necessário que a resistência tenha a mesma forma do poder, que se estruture como ele, muito embora, não com a pretensão de submeter os outros a uma subjetividade que queremos impor, mas simplesmente com a intenção de tornar viável a pretensão de modelar-nos da forma mais bela possível.

De fato, esta última afirmação nos situa fora da genealogia. Nos escritos propriamente genealógicos deparamos-nos com uma incapacidade absoluta para pensar o fenômeno da resistência, pois esta é assimilada quase sem distinção à forma do poder que parece ter adquirido uma força inesperada, para reduzir-nos e modelar-nos, porém, sem permitimo-nos esclarecer de onde e para que emergem estes espaços efetivos e reais de fuga. A pergunta sem resposta era: por quê obstinamos em escapar das redes de um poder que circula através de nós mesmos, ao mesmo tempo em que nos transformamos em sujeitos?. Esta resposta só será dada mais tarde e, ainda que a genealogia afirme a efetividade da resistência, e só a partir das análises éticas que se pode entender essa figura sem sobreposição com as estratégias de poder. A ética é quem abre a possibilidade de pensar a resistência a partir de um ângulo que é inteiramente alheio à ação estratégica. É então quando se inicia a reflexão sobre isso que somos, sobre a íntima relação de eu comigo mesmo, através da qual me vinculo com os outros então, no momento de falar sobre ética, Foucault elegeu, como também elegeu H. Arendt, voltar até o pensamento grego.

Tal como afirmará Deleuze, é a partir da “vontade de Saber” que Foucault parece ter o sentimento de estar se fechando nas relações de força. Então, surge um novo eixo problemático: como transpor a linha, como sobrepassar as relações de força; e isto só poderá ser respondido nos dois últimos volumes da “História da Sexualidade”. Ali se propõe reduplicar a relação entre as forças, olhar para esse vínculo do eu consigo mesmo - a ética com a finalidade de recuperar um âmbito capaz de resistir, de subtrair-se, de fugir das redes de poder, capaz de “fazer com que a vida e a morte se voltem contra o poder”⁴³. Foram os gregos os que inventaram essas tecnologias que produzem e modelam a existência, como se fosse uma obra de arte, os que estabeleceram as regras, a um mesmo tempo éticas e estéticas, para constituir modos ou estilos de vida. Eles geraram assim, formas de autoprodução do eu, que diferem e se opõem àquelas que os dispositivos de poder nos querem impor, formas históricas que nos falam de um diálogo com o diagrama de poder no qual se inscrevem..

Esse diagrama de poder falava somente da vida ativa dos cidadãos que compunham a **pólis**. Falava das relações simétricas de amizade e reciprocidade no tempo em que excluía do âmbito dos iguais as mulheres, os escravos, os trabalhadores e os enfermos (escravos de seu sofrimento). Para esses, foi reservado outro tipo de vínculo assimétrico e violento, que permitia demarcar de modo claro o espaço do privado e o espaço do público. Foucault, igual a Arendt? deteve-se a analisar esse espaço de diálogo gerado entre semelhantes, abrindo a possibilidade de formular uma questão: até onde é possível ampliar este âmbito de diferenças entre iguais, até onde e de que modo é possível estender este domínio da ação e do diálogo - o exercício da vida ativa. Deste modo, ambos puderam tematizar o âmbito da política a partir de uma perspectiva completamente alheia aos pressupostos políticos clássicos, preocupados com a soberania e o consenso. Ambos partiram de uma mesma certeza que Arendt enunciou com inusitada clareza. “se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar”⁴⁴, pois a exigência última da soberania é precisamente a de que é preciso renunciar a nossa liberdade em benefício de um suposto “bem comum”. Esta

negativa a repetir a análise política clássica exige, para Arendt, afirmar a validade do domínio da práxis, enquanto para Foucault, coincidindo com Habermas, exige que possam ser integrados os domínios da ação estratégica com o espaço ético da liberdade ativa e da resistência.

CONTRA O ESTADO ADMINISTRADOR

A segunda crítica de Habermas a Arendt refere-se à separação, para ela taxativa, entre o âmbito do político e os sistemas administrativos que vinculam ao Estado com a esfera do econômico e do social. Os riscos de entender a política desse modo são muitos e, sem dúvida, já conhecidos. Todo o pensamento liberal caracterizou-se em divorciar os triunfos políticos das conquistas sociais e econômicas, com a inevitável consequência de desinteressar-se pelos fenômenos da assistência e do bem-estar. Porém, o certo é que H. Arendt parece estar menos preocupada com os riscos que acompanham, inevitavelmente, a um esquema liberal e restrito do político do que com as possibilidades de manipulação sobre os indivíduos que parecem surgir no estado de assistência. É por isso que Habermas pode dizer que Arendt insiste, com razão, “em que a superação técnico-econômica da pobreza não significa de forma alguma que a liberdade pública esteja assegurada em termos prático políticos”⁴⁵. Pois, é justamente essa liberdade pública que se constrói através da comunicação entre iguais o que Arendt considera como a conquista própria da ação política.

É evidente que a crítica de Habermas é, neste ponto, incontestável. É evidente que Arendt nos enfrenta com uma limitação extrema da noção de política ao desvinculá-la artificialmente dos fenômenos sociais e econômicos. Acaso as lutas que aqui e ali se multiplicam em função da conquista de melhorias econômico-sociais não são, também, e ao mesmo tempo, formas de resistência, formas de exercício de um poder político legítimo? Eis aí em que os conceitos de poder e política de Arendt podem se tornar inaplicáveis e inoperantes. É, então, que Habermas sugere que nos desloquemos desde a teoria da ação até a teoria sistêmica. Para ele, as questões relativas ao

Estado administrador podem ser melhor tematizadas por referência ao esquema teórico parsoniano, pois, ao circunscrever e limitar o âmbito do político, “e com seu aparelho conceitual restrito à teoria da ação, Arendt coloca-se numa posição inutilmente desvantajosa, com relação às análises sistêmicas habituais hoje em dia”⁴⁶.

Entretanto, ainda que Habermas saliente esse limite do pensamento de Arendt, também reconhece, ao mesmo tempo, que a teoria sistêmica deixa de ser operativa na hora de dar resposta a essas questões que preocupam à teoria da ação comunicativa. E isto pode ser constatado, especificamente, na hora de tematizar a questão da “gestação” do poder legítimo”. A resposta sistêmica a esta questão limita-se a afirmar que: “a gestação do poder se apresenta como um problema que pode ser resolvido na medida em que a liderança política exerce maior influência sobre a vontade da população”. Isto é, para Arendt, simples e concretamente, o aumento da violência estatal e de suas estratégias manipuladoras. É assim que, ainda quando Parsons quer estabelecer uma distinção entre uma liderança sólida e construtiva (digamos legítima) e uma liderança ilegítima, não existe na sua teoria nenhum elemento para sustentar essa diferença que Arendt tentou clarificar, pensando no espaço do poder político legítimo como sendo derivado das estruturas “inatas de intersubjetividade”.

Como vimos, a teoria arendtiana do poder torna-se operativa só quando nos interrogamos a respeito da legitimidade de sua origem, porém, parece deixar de ser útil quando se trata de tematizar a complexa estrutura administrativa que caracteriza os Estados modernos. Mais uma vez encontramos-nos com um argumento que também foi explicitado de modo semelhante por Michel Foucault, num artigo que tem o nome de: “A Governabilidade”.

Ali, Foucault tenta tematizar a relação estado-governo, traçando a genealogia de seu encontro e mostra que as funções que antigamente eram próprias, por um lado, do estado, e por outro, do governo de uma instituição ou de uma casa, começaram a superpor-se e a confundir-se, transformando o estado num instrumento administrativo de controle, cujo alvo principal é a população, cujo instrumento teórico é a economia política e cuja implementação só

pode ser assegurada pela existência de mecanismos de segurança policiais e militares confiáveis. Nesse texto, Foucault quis traçar a genealogia destas estratégias que possibilitaram que “o estado de justiça da idade média se torne um estado administrativo, a partir do século XVI e desde então, passe a estar, pouco a pouco, governabilizado”⁴⁷.

É por isso que este autor pode considerar que o “importante para a modernidade, isto é, para nosso presente, não é tanto a estatização da sociedade mas, sim, a “governabilidade” que é interna e exterior ao estado”⁴⁸. É só aí que a população começa a ser olhada “estatisticamente” e se converte num sujeito de necessidades e demandas que, ao mesmo tempo, se converte em um “corpo” a ser gerenciado. Foi assim que surgiram as grandes estratégias de bio-poder, tendentes a controlar a natalidade, a mortalidade, a saúde, a sanidade dos corpos e das instituições. Agora, a finalidade do estado parece ser a de garantir o bem-estar para sua população, acrescentando suas riquezas e diminuindo suas preocupações, porém sem que isto signifique acrescentar ou ampliar a margem de decisão, nem a margem de liberdade de cada um dos indivíduos que compõem esta estatística populacional.

Foucault levará esta análise ao limite e mostrará que estes novos saberes tão preocupados com o bem-estar da população, como a assistência social ou o saber médico, pressupõem e se fundam em estratégias efetivas de poder-violência. Aqueles saberes precisam, para assegurar seu exercício, de certos mecanismos mais ou menos eficazes para manipular os sujeitos que fogem da categoria médico-jurídica de “normalidade” com a finalidade de modelar sua vontade segundo metas precisas e socialmente eficazes.

Arendt empreende uma crítica implacável contra esses elementos da sensibilidade que são a compaixão e a piedade, pois no momento em que estes se tornam os motores da ação política, imediatamente geram sua contra-face: a hipocrisia e o domínio do terror. Um bom testemunho desta mutação, Arendt o encontrará na Revolução Francesa; momento em que se inicia uma reflexão teórica tendente a ampliar o domínio do estado e do político. É aí que o estado assume estas funções administrativas que hoje o caracterizam. “É

verdade que os assuntos sociais e econômicos haviam se insinuado no setor público antes das revoluções do final do século XVIII e a transformação do governo em administração, a substituição da gestão pessoal por medidas burocráticas e até mesmo a transmutação de leis em decretos, tinham sido as características principais do absolutismo. Mas, com a queda da autoridade legal e política e o advento da Revolução, era o povo quem estava no foco⁴⁹. E foi justamente nesse momento em que o povo, com seu sofrimento e com sua abrumadora miséria, irrompe no âmbito do político, que se legitima o estado administrador. A revolução, então, muda seu objetivo: contra a tirania já não se reivindica a liberdade (a condição humana submetida pela práxis, mas sim, e após a glorificação do sofrimento, se reivindica o fim da escassez. Os direitos que justificam a luta já não são a dignidade e a participação efetiva, mas sim aqueles que falam do “vestuário, da alimentação e da reprodução da espécie”⁵⁰. As urgentes carências às quais estava submetido o povo, aquelas que validavam o sentimento íntimo de compaixão, produziram em troca sua contra-face: a hipocrisia. E isso aconteceu no momento preciso em que as urgências sociais transformavam-se no motivo exclusivo da ação política.

É que, “dessa forma, o papel da revolução não seria mais libertar os homens da opressão de seus semelhantes, nem muito menos instituir a liberdade, mas sim libertar o processo vital dos grilhões da escassez, e fazê-lo avolumar-se numa torrente de abundância. A abundância, e não a liberdade, tornara-se o objetivo”⁵¹. Desde então, o Estado Moderno promete o fim da escassez e da miséria; porém, esta promessa não cumprida fala de outra perda que, entretanto, não é reclamada: o fato de saber que o poder político legítimo já deixou de ser esse poder de criar instituições de liberdade capazes de quebrar as relações de opressão e sujeição que nos prendem a nossos semelhantes. Foucault soube mostrar como essas instituições de assistência que surgem depois da Revolução Francesa, conseguiram gerar mecanismos de controle e sujeição antes inimagináveis, em nome da segurança, do bem-estar e da assistência aos necessitados.

Diferentemente de Arendt, Foucault soube mostrar que essa conjunção entre o político e o administrativo própria dos Estados Modernos, foi capaz de tirar qualquer barreira nítida ou infranqueável entre o público e o privado, entre o estatal e o não-estatal. Pois para ele, é a própria governabilidade quem se considera ao mesmo tempo interna e exterior ao estado, como hoje se pode perceber nas estratégias policiais e manipuladoras dos mecanismos não estatais de assistência, como por exemplo, os seguros de saúde ou a segurança privatizada.

A MANEIRA DE CONCLUSÃO

O certo é que nem Arendt nem Foucault podem opor ao estado administrador alguma proposta operativa que nos fale da possibilidade de quebrar as restrições e as estratégias manipulatórias desses esquemas assistenciais, porém, que possam também abrir a possibilidade de enfrentar a velha questão da superação técnico-econômica da pobreza. A preocupação que compartilham os dois é a de poder assinalar os riscos implicados na aceitação passiva do moderno Estado de Bem-Estar, embora sem a formulação de estratégias alternativas capazes de ampliar o horizonte de exercício de nossa autonomia. É certo que Foucault nos adverte que ainda hoje predominam as lutas contra as mais variadas formas de submissão da subjetividade, e que seria um erro imaginar que as velhas lutas contra a dominação e a exploração desapareceram. Contudo, é necessário que nos questionemos sobre os motivos pelos quais essas lutas perderam sua força transformadora, e deixaram de existir como focos eficazes de resistência política.

Tanto Arendt quanto Foucault parecem ter excluído a preocupação pela superação da escassez do âmbito de sua reflexão teórica: a primeira, quando contrapõe o âmbito da necessidade ao espaço próprio da ação política, e, o segundo, quando desatende as lutas contra a exploração e miséria. O certo é que ambos parecem ficar preocupados exclusivamente com certas formas pontuais de manipular aos outros, onde não fica nenhum lugar para essa violência

silenciosa que se exerce dia-a-dia, através dessas velhas e patéticas almas que são a miséria e a fome. A preocupação de Arendt parece ser semelhante à de Foucault, os dois questionam a falta de operatividade de um Estado benfeitor que, perante a velha promessa não cumprida de garantir o bem-estar de sua população só se contenta em reforçar esses mecanismos capazes de assegurar sua sujeição.

Talvez seja por referência ao horizonte do possível e pela conseqüente necessidade de ser implacável com este presente no qual habitamos, que tanto Arendt quanto Foucault, preferiram correr o risco de pensar numa via que Habermas considera inviável para qualquer sociedade moderna. Acreditamos que é factível estender a crítica que Habermas faz a Arendt também a Foucault. Pois os dois pensavam que valia a pena refletir em torno de “uma instituição de liberdade pública, que independa da organização do bem-estar, a um processo radical de formação democrática da vontade que se abstenha de toda a repressão social”⁵². Ainda, correndo o risco de se posicionarem num caminho inviável para qualquer sociedade atual, Arendt e Foucault elegeram deter-se a pensar dentro da fenda desta impossibilidade. Ambos assumiram o risco de levar a crítica do presente até as suas últimas conseqüências. E ambos elegeram retornar ao pensamento grego para encontrar os instrumentos teóricos de uma crítica que conduzirá Arendt à afirmação da práxis, do diálogo e da ação como fundamento do poder legítimo; e que levará Foucault a encontrar na ética, entendida como “arte de viver”, um ponto de apoio para a construção dessas resistências que se levantam contra as mais variadas formas de submissão da subjetividade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) HABERMAS, Jürgen: “O Conceito de Poder de Hannah Arendt”, em B. Freitag e S. P. Rouanet (Comp.): “Habermas”, Ed. Ática, São Paulo 180. p. 100
- (2) *Ibidem* p. 102
- (3) BENTHAM, Jeremias: “El Panóptico”, ed. La Piqueta. Madrid 1983. p. 40
- (4) ARENDT, Hannah: “Vidas Políticas”. Taurus. Madrid 1980. p. 25
- (5) HABERMAS, op. cit. p. 103
- (6) SAVATER, Fernando: “La Humanidad en cuestión” em “La Herencia ética de la Ilustración”. Ed. Crítica. Barcelona 1991. p. 93

- (7) FOUCAULT, Michel: "Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber". Ed. Siglo XXI. Madrid. 1978. p. 115
- (8) Ibidem p. 116
- (9) Ibidem p. 117
- (10) FOUCAULT, Michel: "Poderes y Estrategias" em "Microfísica del Poder". Ed. La Piqueta. Madrid 1980. p. 172
- (11) HABERMAS, Jurgen: cit. op. cit. p. 103
- (12) Ibidem p. 109
- (13) Ibidem p. 107
- (14) FOUCAULT, Michel: Por que estudiar el poder: la cuestión del sujeto" em "Materiales de Sociología Crítica". Ed. La Piqueta. Madrid 1986. p. 29
- (15) Ibidem p. 31
- (16) Ibidem p. 31
- (17) Ibidem p. 30
- (18) FOUCAULT, Michel: cfr. "Las Palabras y las Cosas". Ed. Siglo XXI. Madrid 1978.
- (19) FOUCAULT, Michel: "Foucault responde a Sartre" em "Saber y Verdad". Ed. La Piqueta. Madrid 1986
- (20) Ibidem p. 42
- (21) ARENDT, Hannah: "Vidas Políticas". op. cit. p. 30
- (22) HABERMAS, Jurgen: op. cit. p. 109
- (23) Ibidem. cfr. p. 110
- (24) Ibidem p. 107
- (26) ARENDT, Hannah: "La Condicion Humana". Paidós. Barcelona 1993. p. 24
- (27) Ibidem p. 25
- (28) Ibidem p. 22
- (29) HABERMAS, Jurgen: cfr. op. cit. p. 104
- (30) Ibidem. 104
- (31) ARENDT, Hannah: "Que é Liberdade?" em "Entre o Passado e o Futuro". Ed. Perspectiva. São Paulo 1992. p. 213
- (32) ARENDT, Hannah: "La Condición ... op. cit. p. 200
- (33) HABERMAS, Jurgen: op. cit. p. 110
- (34) Ibidem p. 112
- (35) ARENDT, Hannah: "Da Revolução". Ed. Ática. São Paulo 1990. p. 218
- (36) Ibidem p. 221
- (37) Ibidem p. 112
- (38) Ibidem p. 112
- (39) Ibidem p. 104
- (40) FOUCAULT, Michel: "La Voluntad de ..." op. cit. p. 119
- (41) Ibidem p. 116
- (42) HABERMAS, Jurgen: op. cit. p. 112
- (43) DELEUZE, Gilles: "Pourparle". Ed. Minuit. Paris 1990 p. 243
- (44) ARENDT, Hannah: "Que é Liberdade?" op. cit. p. 212
- (45) HABERMAS, Jurgen: op. cit. p. 109
- (46) Ibidem p. 113

(47) FOUCAULT, Michel: "La Gubernamentalidad" em "Espacios de Poder". Ed. La Piqueta. Madrid. 1981 p. 25

(48) Ibidem p. 25

(49) ARENDT, Hannah: "Da Revolução" op. cit. p. 72

(50) Ibidem p. 48

(51) Ibidem p. 51

(52) HABERMAS, Jurgen: op. cit. p. 110